

teorema

Vol. XXX/2, 2011, pp. 145-156

ISSN: 0210-1602

[BIBLID 0210-1602 (2011) 30:2; pp. 145-156]

Epicteto: el determinismo epistémico y la potencia causal del lógos

Rodrigo Sebastián Braicovich

ABSTRACT

The aim of the present paper is to show that the seeming lack of doctrinal and argumentative resources of Epictetus' *Discourses* is, in fact, a consequence of the author's practical commitment to the principle of epistemic determinism, which states that an agent cannot fail to assent to an impression that presents itself as true or, from a practical perspective, that he cannot but act in accordance with an impression when it presents itself as expressing the most convenient course of action.

KEYWORDS: *Epictetus, Theory of Action, Determinism, Freedom.*

RESUMEN

El objetivo del presente artículo consiste en mostrar que la aparente escasez de recursos doctrinales y argumentativos de las *Disertaciones* de Epicteto es, en realidad, consecuencia del compromiso práctico del autor con el principio del determinismo epistémico, el cual establece que un individuo no puede dejar de asentir a una impresión que se le presenta como verdadera o, en el plano práctico, que no puede dejar de actuar en conformidad con una impresión cuando ésta se le presenta como expresando el curso de acción más conveniente.

PALABRAS CLAVE: *Epicteto, teoría de la acción, determinismo, libertad.*

I

En un sugerente artículo abocado a un análisis comparativo de las estrategias dialécticas desarrolladas por Sócrates y Epicteto, Tad Brennan [Brennan (2006)] sugería que la mayor diferencia entre ambos consistía en el “terreno medio” que surge entre las preconcepciones que ambos filósofos consideraban innatas en todos los hombres y el arribo dialógico a una verdad de carácter teórico y sistemático. Dicha diferencia procede, según Brennan, de la escasez de recursos técnicos y de la pobreza argumental perceptible en las *Disertaciones* de Epicteto en contraposición con la riqueza dialéctica de los diálogos platónicos de juventud. Aún cuando esta conclusión se ve ma-

tizada por el mismo autor al hacer ingresar en la fórmula las variables de Platón y Arriano, precisamente los mediadores entre el discurso vivo de cada uno de los filósofos y nuestra propia mirada, el análisis realizado por Brennan deja una impresión extraña en el lector de Epicteto, la cual tiene que ver precisamente con la permanente sensación de *déjà vu*, por decirlo de alguna manera, que se siente al leer tanto las *Disertaciones* (*Diss.*) como el *Enchiridion* (*Ench.*). Efectivamente, si desglosáramos y clasificáramos de forma sistemática la totalidad de las doctrinas filosóficas desarrolladas por Epicteto, probablemente encontraríamos que la lista se reduce a una docena de elementos doctrinales sencillos y cuya comprensión no parece presuponer una formación filosófica específica por parte del lector; menos aún un conocimiento de los desarrollos físicos, lógicos y cosmológicos del estoicismo. En otras palabras, Epicteto *no parece tener demasiado para decir*. Por momentos se asemeja a un predicador callejero de dudosa salud mental, convencido de que posee una misión, un mensaje que transmitir a quienquiera que se detenga a escucharlo; mientras que en otros momentos muestra un desinterés explícito por los desarrollos técnicos de la lógica y la dialéctica estoica, para retornar una y otra vez sobre la misma discusión que ha arrastrado a lo largo de las últimas doscientas páginas.

Ahora bien, ¿es ésta una descripción adecuada de lo que ha llegado hasta nosotros de los discursos de Epicteto? Ciertamente, el lugar secundario al que han sido relegadas las *Diss.* por la crítica especializada parecería sugerir que sí, que ni las *Diss.* ni el *Ench.* ofrecen contribuciones teóricas para enriquecer y profundizar nuestra comprensión del desarrollo histórico de la escuela estoica¹. En las siguientes páginas intentaré poner de manifiesto que las *Diss.* constituyen una expresión única y sumamente valiosa del principio de lo que en otras ocasiones he denominado “determinismo epistémico” (es imposible no asentir a una impresión que se me presenta como verdadera) [Cfr. Braicovich (2008), (2010)], y que la aparente monotonía y escasez de recursos dialécticos de las *Diss.* expresan el férreo compromiso de Epicteto respecto de la dimensión esencialmente práctica (psicagógica) de la filosofía.

II

Uno de los elementos que surgen a escena al abordar por primera vez la lectura de las *Diss.* es la repetición incesante de ciertas expresiones y las escasas variaciones argumentales que se pueden percibir en las sucesivas instancias en las que Epicteto enfrenta a sus interlocutores (ya sean ficticios o reales). Más llamativo aún, sin embargo, es el hecho de que Epicteto difícilmente tendría reparos en admitir que su repertorio está constituido por un simple par de flechas sin demasiado brillo, y, sin tampoco jactarse de ello, no oculta el hecho de que sus discursos probablemente sean percibidos como

pobrementemente contruidos y plagados por solecismos². En todo caso, Epicteto seguramente sabe que existe un camino fácil en el ejercicio de la filosofía, que es el del deslumbramiento del auditorio a través de floreos verbales; del autoenaltecimiento [cfr. 3.23.28-30] Quizás porque sabe esto es que no duda en transformarse socráticamente en lo contrario, es decir, convertirse en algo molesto, insidioso y aún doloroso para el interlocutor [cfr. 1.18.19, 2.4; 2.13-23-25; 2.16.38-40; 2.21; 3.1]. A fin de cuentas, como el propio Epicteto lo señala, la filosofía es un hospital [3.23.30], un hospital donde es obligación del médico ensayar con todos los tratamientos y medicinas a su disposición para lograr la salud del paciente, aún cuando esto implique terminar siendo odiado por ello.

Si yo te demuestro que te falta lo más necesario y más importante para la felicidad y que hasta ahora te has preocupado (ἐπιμεμέλησαι) de cualquier cosa menos de lo que te convenía (τῶν προσηκόντων) y añadido el colofón: no sabes qué es la divinidad, ni qué es el hombre; ni qué es el bien, ni qué es el mal; y lo de las demás cosas quizás sea soportable, pero, además, te desconoces a ti mismo, ¿cómo podrás soportarme y sostener la refutación y aguantar? De ninguna manera, sino que de inmediato te alejarás indignado. Y, sin embargo, ¿qué daño te he hecho yo a ti? A menos que sea el del espejo al feo, que le muestra cómo es; a menos que sea que el médico ofende al enfermo cuando le dice: “Hombre, parece que no tienes nada, pero tienes fiebre; estáte hoy sin comer, bebe agua”. Y nadie dice: “¡Qué terrible ofensa!” Pero si le dices a alguien: “Tus deseos son febriles, tus rechazos son viles (ταπεινοί); tus proyectos, incoherentes (αἱ ἐπιβολαὶ ἀνομολογούμεναι); tus impulsos, discordes con la naturaleza (ἀσύμφωνοι τῇ φύσει); tus opiniones, superficiales y falsas (αἱ ὑπολήψεις εἰκόλαι καὶ ἔψευσμέναι)”, al punto se va diciendo: “Me ha ofendido” [2.14.19-22].

Aún cuando Epicteto se pone a sí mismo en algunas ocasiones como ejemplo a seguir en ciertas condiciones concretas (cabe recordar el célebre incidente de la lámpara robada en 1.18.15-16), no duda, en numerosas ocasiones, en mostrarse como ejemplo de lo que el oyente debería evitar, mostrando sus falencias y su escaso progreso en relación a la coherencia entre especulación y práctica. No acepta, en pocas palabras, transformarse a sí mismo en el fin, en la meta, en el objeto de admiración de sus oyentes, sino que asume el papel de un mero instrumento.

Ahora bien: ¿cómo se articula esta forma de concebir y poner en práctica el acto pedagógico-psicagógico con el problema de la libertad? Para entenderlo es conveniente resumir en forma esquemática (y sin detenernos en ciertos puntos harto problemáticos) algunos de los elementos que conforman el principio del *determinismo epistémico*. En primer lugar, Epicteto cree que la única fuente causal de nuestras acciones son nuestras opiniones:

—No hemos de buscar fuera la razón (τὸ αἴτιον) de que hagamos algo o no lo hagamos, de que digamos algo o no lo digamos, de que nos enardecamos o nos reprimamos, de que rehuyamos algo o lo persigamos, sino que en todos los casos esa razón es la que precisamente tenemos ahora tú y yo, tú para venir a mí y estar ahora sentado escuchando y yo para decir esto. ¿Cuál es esa razón? ¿Hay alguna otra excepto que nos pareció bien (ἔδοξεν ἡμῖν)? —Ninguna. —Si nos hubiera parecido de otra manera (ἄλλως ἡμῖν ἐφάνη), ¿qué otra cosa habríamos puesto en práctica sino nuestro parecer (τὸ δόξαν)? [...] Y, en pocas palabras, ni la muerte, ni el destierro, ni el sufrimiento ni ninguna de esas cosas son la razón de que hagamos algo o no lo hagamos, sino que lo son nuestras suposiciones y opiniones (ὑπολήψεις καὶ δόγματα). [...] Tal y como son nuestras razones en cada cosa, así son los resultados (τὰ ἀποτελούμενα) [1.11.28-35].

Esto significa, como es evidente, que no existen actos del alma puramente volitivos, es decir, carentes de fundamentos racionales. Esto no equivale, desde ya, a afirmar que todo acto es precedido por un proceso de deliberación consciente²; todo lo que Epicteto afirma es que la explicación causal de la acción humana necesariamente debe construirse sobre los elementos epistémicos que operan (necesariamente) en la base de la misma.

Epicteto también cree (segundo elemento) que cuando se hace presente una impresión (*phantasia*) que consideramos verdadera, no podemos dejar de dar nuestro asentimiento a tal impresión. En el plano práctico, una vez que se nos presenta una impresión que nos indica que cierto curso de acción es el más *conveniente*, no podemos dejar de actuar en acuerdo con dicha impresión:

¿Cuál es la causa de asentir a algo? El que nos parezca que es. Por lo tanto, no es posible asentir a lo que parezca que no es. ¿Por qué? Porque ésta es la naturaleza del discernimiento (διανοίας): afirmar (ἐπινεύειν) lo verdadero, rechazar lo falso, abstenerse ante lo indiferente. ¿Qué prueba hay de esto? “Siente ahora, si puedes, que es de noche”. No es posible. “No sientas que es de día”. No es posible. “Siente o no sientas que el número de las estrellas es par”. No es posible. Cuando alguien asiente a lo falso, sábetelo que no que quería asentir a lo falso — pues toda alma se ve privada de la verdad contra su voluntad, como dice Platón — sino que la mentira le pareció verdad. Vamos al caso de las acciones, ¿qué criterio tenemos, como aquí el de lo verdadero o lo falso? El deber y lo que no es el deber, lo conveniente y lo no conveniente, lo que tiene que ver conmigo y lo que no tiene que ver conmigo, y criterios semejantes a éstos. Entonces, ¿no puede uno pensar que algo le conviene y no elegirlo? No puede. Como la que decía [Medea]: “Me doy cuenta de qué maldades voy a cometer, pero mi pasión es más fuerte que mi voluntad”. Porque eso mismo, satisfacer la pasión y castigar a su marido, lo considera más conveniente que salvar a sus hijos. Sí, pero estaba engañada. Muéstrale claramente que está engañada y no lo hará; pero, mientras no se lo muestres ¿qué otra cosa ha de seguir sino la apariencia? [1.28.1-8].

Es evidente que esta nueva versión del intelectualismo ético socrático (que conlleva necesariamente la negación de la existencia de conductas akráticas) es fuertemente contra-intuitivo [cfr. Long (2004), pp. 76-78; (1996), pp. 278-280]. Sin embargo, el planteo de Epicteto se vuelve plausible cuando consideramos que el acento está puesto precisamente en qué significa que una impresión se me presente como verdadera o conveniente. Epicteto no dudaría en afirmar que el individuo que cree tener una impresión acerca de la no-conveniencia de fumar y, sin embargo, prende un cigarrillo, no ha asentido más que *verbalmente* a la no-conveniencia de dicho curso de acción. En otras palabras, no estaba *realmente convencido* de que ese fuera el curso de acción más conveniente; si realmente hubiera estado convencido de ello, *no podría* haber seguido otro curso de acción.

El último elemento necesario para comprender la problemática de la psicología de la acción es el siguiente: Epicteto cree que *lo único* que se necesita para que seamos libres respecto de las determinaciones externas es que tomemos conciencia de que cada una de esas determinaciones aparentemente externas a las que estamos cotidianamente sometidos es, en realidad, interna. Esto exige dos aclaraciones: en primer lugar, la ausencia de determinaciones externas es, en un sentido, la única condición requerida por Epicteto para que una acción sea calificada como libre. En este contexto, la libertad no implica en absoluto ausencia de determinaciones, sino únicamente ausencia de determinaciones *exteriores*; más aún: la presencia de determinaciones interiores correctas es la condición de posibilidad de la acción libre [cfr. especialmente Dragona-Monachou (2007)], como era de esperar, por otra parte, en el caso de un pensador estoico [vid. al respecto [Bobzien (1998a); (1998b)]; [Boeri (2000)]; [Salles (2001); (2004); (2005a); (2005b); (2007)]; [Salles y Molina (2004)]; [Botros (1985)]; [Gould (1974)]; [Reesor (1965)]; [Sharples (1975)]. La segunda aclaración concierne a la afirmación de que el camino hacia la libertad comienza por el reconocimiento de que toda determinación externa es, en realidad, interna. Este corolario se deduce del mismo principio que señalábamos anteriormente, esto es, que todas nuestras acciones son el resultado de nuestro asentimiento a una impresión, o que, invirtiendo la fórmula, no hay acción humana que no haya sido mediada por nuestro asentimiento, y que no sea, en consecuencia, voluntaria. Si esto es así, se hace evidente que no son las cosas ni los otros individuos los que nos determinan a actuar, sino el hecho de que nosotros demos nuestro asentimiento a la dirección señalada por esas fuerzas que parecen provenir del exterior en forma arrolladora.

Podemos resumir el argumento esbozado por Epicteto de la siguiente forma: 1) la única causa posible de nuestras acciones es una opinión (o creencia); 2) cuando se presenta una impresión que consideramos como verdadera/conveniente, no podemos dejar de asentir a la misma o, en el plano práctico, no podemos dejar de actuar en conformidad con dicha impresión; 3)

no existen determinaciones externas, sino que toda determinación es, en última instancia, interna, en tanto requiere de la mediación de nuestro asentimiento.

III

La obra de Epicteto se encuentra atravesada por dos movimientos oscilatorios en apariencia paradójicos. El primero de ellos ha sido señalado por Rachana Kamtekar [Kamtekar (1998)] y consiste en la oscilación entre dos polos opuestos y a primera vista difíciles de conciliar: por un lado, la práctica recurrente de recordar a sus oyentes su carácter esencialmente finito, el estado miserable y abyecto en el que se encuentran en relación con la felicidad, presas del temor a las máscaras y al fantasma del César (“Somos como vientres, como entrañas, como genitales; ésa es la opinión que tenemos de nosotros mismos, puesto que sentimos miedos y ansias. Alabamos a los que pueden favorecernos en esas cosas y a éstos mismos tememos” 1.9.26). Por otro lado, y con igual frecuencia que lo anterior, la estrategia de recordar a su auditorio su parentesco con la divinidad [cfr. especialmente 1.3; 1.9; 1.12.26], su capacidad innata e indelegable para alcanzar la felicidad (“Si uno pudiera captar con justeza este pensamiento, el de que todos, en última instancia, procedemos de la divinidad y de que la divinidad es el padre de los dioses y los hombres, creo que nadie tendría ningún pensamiento innoble o miserable sobre sí mismo” 1.3.1).

Esta oscilación, sin embargo, no constituye una mera alternancia con fines retóricos entre dos polos opuestos, sino que responde a la necesidad de delinear los dos momentos (cronológicamente sucesivos) que componen el proceso de liberación. Para alcanzar la libertad, es necesario, en primera instancia, un diagnóstico profundo y exacto de la situación del paciente: “El principio de la filosofía, al menos entre quienes la alcanzan como se debe y por la puerta, es la percepción (συναίσθησις) de la propia debilidad e incapacidad (ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας) respecto a lo necesario” [2.11.1]⁴. Este primer momento de diagnóstico y purificación del propio *hegemonikón* [3.22.19], de las opiniones que los componen, no es suficiente, no obstante, para alcanzar la libertad, y la expulsión del tirano sólo es el primer paso:

Curaos primero las úlceras, detened las diarreas, serenad la mente, traedla a la escuela sin distracción, y comprenderéis cuánta fuerza tiene la razón (γνώσεσθε ὅταν ἰσχυὴν ὁ λόγος ἔχῃ) [2.21.23].

La impureza del alma son las opiniones malvadas, y su purificación, la inserción de opiniones como es debido [4.11.7-8; cfr. asimismo 2.17.1].

Este segundo momento, el redireccionamiento del alma a través de la sustitución de las opiniones erróneas por juicios correctos, requiere de la confianza del paciente en su propia potencia, y allí es donde el recordatorio por parte de Epicteto de nuestro parentesco con la divinidad muestra toda su fuerza. Como señala Kamtekar: “diffidence is as great a danger to philosophy and moral improvement as smugness” [Kamtekar (1998), p. 154].

La segunda oscilación que se verifica a lo largo de las *Diss.* consiste en el desplazamiento constante desde la afirmación de la libertad como un dato efectivo de la naturaleza humana hacia la consideración de la misma como el resultado de una conquista, de un proceso de liberación. Es evidente que ambas alternativas no pueden ser sostenidas simultáneamente sin contradicción: o bien afirmamos que *toda* acción humana es incondicionalmente libre y depende del agente, o bien afirmamos que no toda acción humana es libre y que, para serlo, es preciso someter al alma a un proceso de corrección epistémico. Epicteto, sin embargo, parece sostener sin vacilaciones ambas alternativas: por momentos, la libertad incondicional de la proáresis encuentra expresiones inequívocas [1.17.22-27; 1.6.40; 2.10.1; 2.15.1; 3.3.10; 3.24.2-3]; en otros momentos, la libertad de las acciones de la proáresis se ve expresada en forma condicional [1.1.11; 1.12.9-15; 1.29.1-4; 2.23.28; 4.1.63].

¿Es posible resolver la tensión entre estas dos alternativas sin necesidad de suponer que la ética de Epicteto se funda sobre una seria inconsistencia que no habría sido percibida por el propio autor? Si consideramos la ecuación establecida por Epicteto entre *libertad*, *felicidad* y *ausencia de perturbaciones*, y consideramos además que la capacidad de asentir racionalmente a las impresiones que se nos presentan ‘depende de nosotros’ (apelando a la tradicional -aunque problemática- traducción de la construcción *epí*+dativo), pareceríamos vernos forzados a conceder que todos los individuos (aún los más ignorantes) son libres en todo momento⁵. Sin embargo, una lectura mínima de las *Disertaciones* pone de manifiesto que se trata de un discurso sobre la *esclavitud* y la miseria de la existencia en la misma medida en que se trata de un discurso sobre la libertad y la eudaimonía⁶: no es cierto que todo individuo sea libre en todo momento; de hecho, la mayor parte de nosotros vive en la esclavitud durante, quizás, toda nuestra vida, esclavos de los bienes externos, esclavos de nuestras ambiciones académicas, esclavos de nuestros deseos de reconocimiento; todas ellas cosas que no dependen de nosotros. Nuestra existencia suele ser, en buena parte, una sucesión de deseos frustrados, objetivos no alcanzados y decisiones erróneas que proceden de nuestra inversión de la axiología propuesta por el estoicismo, la cual obliga a considerar todo aquello que no depende de nosotros como indiferente para la búsqueda de la felicidad.

¿Puede afirmarse entonces, en algún sentido sustantivo, que nuestros actos de asentimiento dependen de nosotros por naturaleza, que la proáresis es incondicionalmente libre, o, lo que es lo mismo, que la felicidad está en nuestro poder? Epicteto no tiene dudas al respecto: la felicidad depende de

nosotros, está en nuestro poder, en tanto lo único que precisamos para acceder a ella es comprender que los bienes externos no dependen de nosotros y que sólo pueden ofrecernos una vida de perturbaciones y frustraciones, y que esto sólo sucede porque hemos dado nuestro asentimiento a la impresión de que se trata de bienes absolutos, en lugar de considerarlos como meros indiferentes; en el momento que comprendemos esto, alcanzamos la libertad y, con ello, la felicidad. En consecuencia, aún la más pervertida y deformada proairesis es incondicionalmente libre, en tanto las cadenas que la esclavizan a la exterioridad son puramente ilusorias.

Claro está que la ilusión sobre la que se funda dicha esclavitud no se disuelve por sí sola y espontáneamente, y Epicteto es perfectamente consciente de que un individuo que vive una vida de este tipo difícilmente llegará por sí mismo al conocimiento del carácter indiferente de los bienes de la fortuna. Es preciso que, en el entramado que constituye nuestra vida, se haga presente una nueva causa que redireccione, que corrija nuestra mirada; y ese es precisamente el esfuerzo logístico de la palabra de Epicteto, tratando de dotar a esa simple impresión que señala hacia la libertad de una *potencia causal* igual o mayor a la fuerza de las impresiones que cotidianamente nos muestran la dirección contraria⁷.

Una metáfora apropiada (y en línea con el naturalismo estoico) consistiría en considerar la interacción discursiva al modo de una reacción química: la posibilidad de que la reacción química buscada efectivamente se produzca depende de los elementos que ingresen en la combinación. En el caso del discurso, son, cuanto menos, dos los factores esenciales: una cierta disposición psíquica (o estado epistémico) por parte del receptor, y un lógos que sepa percibir los puntos vulnerables del alma que se trata de encaminar hacia la verdad⁸.

Esto implica, ciertamente, que no existe una formulación única y universal que pueda conducir al alma del oyente hacia la verdad/liberación. Tampoco parece conformarse Epicteto con el recurso a una tipología de tipo aristotélico de los distintos caracteres que pueden constituir su audiencia. Epicteto debe buscar, y es precisamente lo que hace, la fórmula precisa y exacta que pueda despertar en el alma de cada uno de sus interlocutores la consciencia de la esclavitud y el deseo de libertad; debe proceder por tanteo, variando la fórmula y los ingredientes, eliminando, si el desafío lo requiere, elementos que en otra ocasión podrían ser cruciales y requeridos, en pos de otros que pueden parecer, desde la perspectiva del sistema estoico, completamente secundarios. Amonestar a un discípulo por no saber limpiarse los mocos (como hace el propio Epicteto: 1.6.29-30) o exaltar su parentesco con Zeus, se vuelven, entonces, dos herramientas igualmente legítimas para lograr el objetivo deseado, a saber, la expulsión del tirano, la expulsión de los miedos, opiniones falsas y pasiones, que impiden la visión clara del camino hacia la propia liberación.

La aceptación de lo que hemos denominado *determinismo epistémico* otorga a la palabra (al discurso oral y escrito) una fuerza radical e inusitada: cada una de nuestras palabras puede constituir por sí misma la causa *suficiente* de la decisión de un individuo de actuar de cierta manera, siempre y cuando el estado epistémico de dicho individuo sea tal que lo determine a aceptar nuestras enunciaciones como verdaderas/convenientes. En tal caso, se vuelve perfectamente entendible y esperable la búsqueda incesante (aunque cautelosa), por parte del maestro, de nuevas formas de producir el efecto deseado en su interlocutor, fundamentalmente a través de la dramatización de uno u otro aspecto de los principios que está tratando de imprimir en el alma de su audiencia⁹. No deja de ser significativo, a este respecto, la centralidad asignada por Arriano a la problemática de la potencia de la *persuasión* en la praxis pedagógico-psicagógica de su maestro: en la carta a Lucio Gelio que suele preceder las ediciones de las *Diss.*, y luego de excusarse por la circulación pública (aparentemente contra su voluntad) de sus propios registros de las conversaciones de Epicteto, dice Arriano:

Por lo que a mí toca, no tiene gran importancia si parezco torpe al escribir, y para Epicteto no tiene ninguna el que alguien desprecie sus discursos, puesto que era evidente que al pronunciarlos no deseaba cosa alguna que no fuera mover hacia lo mejor los ánimos de sus oyentes. Si estos discursos consiguieran al menos eso, tendrían, creo, lo que han de tener los discursos de los filósofos. Si no, sepan al menos quienes lo lean que cada vez que él los pronunciaba, quienes le oían experimentaban por fuerza justamente lo que él quería que experimentaran [Arriano a Lucio Gelio, en *Diss.*, 1].

IV

Pascal decía que la obra de Epicteto destilaba una “soberbia diabólica” por su excesiva confianza en las capacidades del alma humana para alcanzar la libertad y la felicidad, y por su incapacidad para percibir adecuadamente el carácter pecador del ser humano. ¿Tiene razón Pascal en esto? Creo que sí: considerado desde la perspectiva cristiana, Epicteto no podía dejar de merecer (al igual que sucediera posteriormente con Spinoza) la condena inevitable que recaía sobre todo aquél que profesaba un optimismo pelagiano en las capacidades racionales del hombre. No deja de ser significativo y sugerente el hecho de que los dos primeros sistemas explícita y radicalmente deterministas de la historia de la filosofía occidental (el estoico y el spinozista) hayan sido censurados por su confianza excesiva en la potencia de la acción y la palabra. Afortunadamente, Pascal no percibió que la soberbia de Epicteto era más profunda todavía: su confianza en la posibilidad de que el hombre se libere a sí mismo, de que alcance la felicidad en esta vida, era idéntica a su

confianza en que esto se produzca a través de la sola y exclusiva mediación del lógos.

Universidad Nacional de Rosario

CONICET

Santiago, 145, Dpto. 2, Rosario 2000

Santa Fe, Argentina

E-mail: rbraicovich@gmail.com

NOTAS

¹ Afortunadamente, el excelente análisis de Anthony Long [Long (2004)] sobre la filosofía de Epicteto (publicado por primera vez en 2002) ha sido en buena parte responsable del renovado interés manifestado por algunos comentaristas en la obra del estoico romano. Vid., en particular, [Mason & Scaltsas (2007)].

² Cf., entre otros, 3.9.14. Para un análisis de las distintas estrategias dialécticas utilizadas por Epicteto, vid. [Long (2004), caps. 2.3 y 3].

³ De forma sumamente acertada, Barney califica al proceso de asentir a las impresiones como “almost automatic” [Barney (1992), p. 298].

⁴ Cf. asimismo 1.26.15: “Éste es el principio del filosofar: la percepción de cómo es el propio *hegemonikón*”.

⁵ Richard [Dobbin (1991)] ha sostenido, en efecto, una interpretación del concepto de *proairesis* en Epicteto que parecería conducir a esta conclusión.

⁶ Oldfather afirmaba que Epicteto muestra un interés cuasi-obsesivo respecto del problema de la libertad y que dicha actitud estaría determinada por su condición de ex-esclavo [Oldfather (1961), vol. 1, pp. vii-viii]. Amén del carácter puramente especulativo de tal apreciación, no deja de ser significativo que la primera formulación que se ha conservado de una teoría de la acción radicalmente determinista sea a la vez el primer y más extenso tratamiento del problema de la libertad de la acción humana del que tenemos noticias.

⁷ Es en este contexto donde deben ser interpretadas dos pasajes que, a primera vista, parecerían expresar un voluntarismo extremo: “Si quieres, eres libre (εάν θέλῃς, ἐλεύθερος εἶ)” (1.17.28); “El uso correcto de las representaciones. Eso es lo único por naturaleza libre de trabas, libre de impedimentos. Entonces, ¿por qué no lo lleváis a cabo? [...] El propio asunto es factible y depende sólo de nosotros” (2.19.32-33). En concordancia con la interpretación que aquí propongo, ambos pasajes deben ser interpretados en los siguientes términos: “Depende de tí liberarte de tales cadenas; y yo, Epicteto, estoy aquí para mostrar el carácter ilusorio de las mismas. Sin mi intervención, sin mi acto de denuncia de las falsas determinaciones a las que te has sometido hasta ahora, no podrías jamás haber querido liberarte de tales cadenas, en cuanto no las comprendías como tales. Una vez que hayas comprendido que esas cadenas no son más que humo, sólo necesitas querer la libertad para alcanzarla”. Cf. el análisis de esta problemática en Séneca en [Rist (1977), pp. 228-232] e [Inwood (2000)].

⁸ Es importante, en este punto, comprender que Epicteto no está diciendo simplemente que a través de la interacción dialógica podemos producir un cambio en el alma de nuestro interlocutor; su pretensión es mucho más radical: si logra mostrar al otro la verdad/conveniencia de un determinado curso de acción, necesariamente habrá de asentir/actuar en concordancia con él.

⁹ Sobre la posible conformación del auditorio que asistía a las lecciones de Epicteto, cf. [Brunt (1977)]; [Long (2004), cap. 1.3]; [Cooper (2007)].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARNEY, R. (1992), 'Appearances and Impressions', *Phronesis*, vol. XXXVII, nº 3, pp. 283-313.
- BOBZIEN, S. (1998a), 'The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem', *Phronesis*, vol. XLIII, nº 2, pp. 133-175.
- (1998b), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- BOERI, M.D. (2000), 'El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo', *Cuadernos del Sur – Filosofía*, nº 29, pp. 11-47.
- BOTROS, S. (1985), 'Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy', *Phronesis*, nº 30, pp. 274-304.
- BRAICOVICH, R. S. (2008), 'El problema de la akrasia en las *Disertaciones* de Epicteto', *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, nº 41, pp. 11-47.
- (2010), 'Freedom and Epistemic Determinism in Epictetus' Discourses', *The Classical Quarterly*, vol. 60, nº 1, pp. 202-220.
- BRENNAN, T. (2006), 'Socrates and Epictetus', en Ahbel-Rappe, S. y Kamtekar, R. (eds.), *A Companion to Socrates*, Oxford, Blackwell, pp. 285-297.
- BRUNT, P.A. (1977), 'From Epictetus to Arrian', *Athenaeum*, nº 55, pp. 19-48.
- COOPER, J.M. (2007), 'The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus', en Mason y Scaltsas (2007), pp. 9-19.
- DOBBIN, R. (1991), 'Proaíresis in Epictetus', *Ancient Philosophy*, nº 11, pp. 1-35.
- DRAGONA-MONACHOU, M. (2007), 'Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein', en Mason y Scaltsas (2007), pp. 112-139.
- GOULD, J.B. (1974), 'The Stoic Conception of Fate', *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXV, nº 1, pp. 17-32.
- INWOOD, B. (2000), 'The Will in Seneca the Younger', *Classical Philology*, nº 95, pp. 44-60.
- KAMTEKAR, R. (1998), 'Aidós in Epictetus', *Classical Philology*, vol. XCIII, nº 2, pp. 136-160.
- LONG, A.A. (1996), *Stoic Studies*, Berkeley, University of California Press.
- (2004), *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press.
- MASON, A.S. y SCALTSAS, T. (eds.) (2007), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press.
- OLDFATHER, W.A. (1961), *Epictetus. The Discourses As Reported by Arrian. The Manual and Fragments*, edición bilingüe, prólogo, traducción y notas de W.A. Oldfather, Londres, Heinemann, 2 vols.
- REESOR, M.E. (1965), 'Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy', *Phoenix*, vol. XIX, nº 4, pp. 285-297.

- RIST, J. M. (1977), *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SALLES, R. (2005a), 'Sobre la atribución a Crisipo de una teoría estoica de la responsabilidad moral', *Nova Tellus*, vol. XXIII, nº 2, pp. 101-124.
- (2005b), 'El argos logos y su refutación por Crisipo', *Tópicos*, nº 28, pp. 239-254.
- (2004), 'Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo', *Crítica*, vol. XXXVI, nº 106, pp. 3-27.
- (2001), 'Compatibilism: Stoic and Modern', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. LXXXIII, nº 1, pp. 1-23.
- (2007), 'Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico', *Crítica*, vol. XXXIX, nº 115, pp. 83-96.
- SALLES, R. y MOLINA J. (2004), '¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones', *Nova Tellus*, vol. XXII, nº 2, pp. 123-149.
- SHARPLES, R. (1975), 'Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias', *Phronesis*, vol. XX, nº 1, pp. 247-274.